

کرامات اولیاء، بازشناسی و بازتعریف

محمد رودگر^۱

چکیده: کرامات همانند معجزات از علل خفیه غیبی و فراطبیعی برخوردارند که بشر هر اندازه در علوم و فنون پیشرفت کند، نمی‌تواند به کشف تامه آن علل نایل گردد. این حقیقت گرچه باعث ناشناخته بودن و غیرقابل تعریف بودن کرامت است اما دلیل نمی‌شود که نتوان برگرفته از شاخصه‌های ممتاز موجود میان آن و دیگر پدیده‌های مشابه، آن را بازشناسی نمود و به تعریفی دقیق‌تر، با رویکردی علمی و پژوهشی دست نیافت. تعاریفی که از کرامات اولیا در منابع مختلف وجود دارد، تعاریف دقیقی نیست. دست‌یازی به نوعی واقع‌گرایی خاص که کرامات نیز در آن به عنوان یک واقعیت به رسمیت شناخته شود، از ثمرات این بازشناسی و بازتعریف است. برای این کار، ابتدا به اصل واژه کرامت می‌پردازیم، آنگاه جایگاه کرامات را در میان خرق عادات می‌سنجیم، نسبت آن را با کشف و شهود بیان می‌کنیم، سپس تعریف‌های ارائه شده از کرامات را بیان کرده، با توجه به شاخصه‌های یافت شده، این مفهوم را بازتعریف می‌کنیم. **کلیدواژه‌ها:** کرامات اولیا، خرق عادت، بازشناسی، بازتعریف، واقع‌گرایی

۱ استادیار گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

Email: roodgar@gmail.com

صص ۷۵-۴۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۵

مقدمه

موضوع اصلی در تمام تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌های صوفیه، کرامات است. این موضوع و مسائل پیرامون آن، از نخستین ادوار ظهور تصوف مورد توجه بوده است. «هیچ کتابی را نمی‌توان یافت که در اصول تصوف تألیف شده باشد و فصلی در باب ماهیت کرامت و انواع آن و سابقه آن نداشته باشد» (ابن منور، ۱۳۸۶: ۹۷). بحث ولایت بی‌تردید یکی از امهات مباحث عرفان اسلامی است و کرامات اولیا مهم‌ترین و غامض‌ترین فصل از مباحث ولایت عرفانی است. ابوسعید ابوالخیر منکران کرامات را مشتی جاهل و سفیه می‌داند که مشکل تقریر این موضوع به خاطر دشواری باوراندن این پدیده برای ایشان است (همان: ۸۷). اولین مشکل در این مبحث، تعریف کرامات و تقریر عالمانه چستی آن است.

صرف نظر از کرامت‌تراشی برخی از مریدان برای مشایخ^۱، دلایل عقلی و تواتر اخبار مربوط به صدور کرامات از اولیای خدا، چه در منابع صوفیان و چه غیر صوفیان، انکار این موضوع را غیرممکن ساخته است. واقع‌گرایی انسان شرقی، یک نوع واقع‌گرایی شگفت‌انگیز، خیال‌انگیز و منحصر به فرد است که یکی از ارکان آن، باور عمیق به کرامات و خوارق عادات است. برای رسیدن به یک نوع واقع‌گرایی بومی اسلامی و عرفانی، نیازمندیم که کرامات و خوارق عادات را در مجموعه واقعیات این فرهنگ بشناسیم و از جایگاه و نحوه ارتباطشان با واقعیات بیرونی مطلع شویم. واقعیت بومی اسلامی و عرفانی، نوعی واقعیت است که از هر جهت با یک پدیده ناشناخته یا کمتر شناخته شده همچون کرامات یا خوارق عادات پیوند خورده است. برای شناخت این واقعیت مجبوریم کرامات را بشناسیم اما مشکل اینجاست که کرامات یا خوارق عادات اگر به طور صد در صد قابل شناخت و تعریف بودند، دیگر خارق عادت‌ی به شمار نمی‌آمدند که نظر به ابعاد ناشناخته‌شان شگفتی عامه مردم را به دنبال می‌آورند. شاید به همین خاطر بوده است که تا کنون کسی به جدّ به سراغ این موضوع نرفته است. گام نخست برای رسیدن به واقع‌گرایی ویژه موجود در تراث اسلامی و عرفانی ما، بازشناسی و بازتعریف کرامات اولیاست. در این پژوهش با بررسی انواع خرق عادات، وجه ممیزه کرامت با انواع مشابه را بررسی کرده، به ارتباط آن با ولایت پرداخته‌ایم. بررسی تعاریف موجود از صوفیه در باب کرامت، ما را به بازشناسی و آنگاه بازتعریف کرامات کشانده است.

«کرامت» از ریشه «کرم» در لغت به معنی شرافتی در شیء یا شرافت در خلقی از اخلاق است (ابن فارس، ۱۴۱۱: ذیل ماده کرم). در قرون اولیه واژه کرامت در معنای لغوی آن به کار گرفته می‌شد. در بسیاری از منابع تصوف تا قرن سوم همچون آثار حارث محاسبی (۲۴۳) و یا سخنان به جای مانده از یحیی بن معاذ رازی (م ۲۵۸) کرامت در معنای اصطلاحی آن به کار

نرفته است. تفسیر تستری کهن ترین منبع تصوف است که در آن از کرامت در معنای اصطلاحی آن یاد شده است (تستری، ۱۴۲۳: ۱۴۲). این واژه به خصوص در صیغه جمع، تعریفی متفاوت با معنای لغوی آن نزد صوفیه دارد: «امور خارق‌العاده‌ای است که به سبب عنایت خداوندی از ناحیه صوفی کامل و واصل صادر می‌شود» (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۵۷۷-۵۵۷). اگر امری خارق‌العاده از فردی مؤمن سرزند که با تحلی و دعوی نبوت همراه نباشد، بدان کرامت گویند. کرامت ممکن است با دعوی ولایت همراه باشد اما به هیچ وجه با دعوی نبوت همراه نخواهد بود (ر.ک: جامی، ۱۳۸۲: ۲۱). اگر تعریف یک چیز را ناظر به بازشناسی شاخصه‌های آن (کیفیات، خواص و وجوه ممیزه آن با دیگر پدیده‌ها) بدانیم (ر.ک: هاسپرس، ۱۳۷۹: ۴۹)، تعاریفی از این دست برای کرامات، به هیچ وجه جامع و کامل نیست. کرامت ذاتاً امری ناشناخته و غیرقابل تعریف جامع و مانع از حیث منطقی است اما بازشناسی این مفهوم از طریق تشخیص جایگاه آن در میان پدیده‌های مشابه همچون خرق عادات، معجزات، سحر و کشف و شهود، پژوهشگر را به شاخصه‌هایی اساسی برای ارائه یک تعریف توصیفی می‌رساند. غفلت از این شاخصه‌ها، تا کنون ما را در تشخیص ماهیت کرامات دچار مشکل کرده است تا جایی که برخی ترجیح داده‌اند این پدیده را به دور از واقعیت بدانند. از این جهت، بازشناسی و بازتعریف کرامات اولیا پژوهشی بایسته خواهد بود.

موضوع کرامات اولیا به قدری جذابیت دارد که در معرفی پیشینه بحث، دست هیچ پژوهشگری خالی نمی‌ماند. آبا این حال، پژوهشی یافت نشد که بخصوص به بازتعریف کرامات بپردازد.

۱. کرامت در میان خرق عادات

بررسی جایگاه کرامات در میان خرق عادات، کمک مؤثری به بازشناسی و آنگاه بازتعریف کرامات خواهد کرد. کرامت نوعی خرق عادت است و این اولین کلمه‌ای است که در تعریف کرامت مورد توجه قرار می‌گیرد. خرق عادت یعنی امری که پیوند علی - معلولی شناخته شده‌ای برای آن وجود ندارد: «باطل ساختن آنچه عادت بر آن جاری شده» (لاری، ۱۳۴۳ق: ۱۸۰). «خرق» به معنای شکافنده و پاره کننده و در اصطلاح امر شگفت آور، فعل و رویدادی عجیب است که بر خلاف جریان عادی طبیعت و عملکرد معهود جهان علی و معلولی و مادی ظاهر شود (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه «خارق»؛ جرجانی، ۱۳۶۸: ۹۶). خارق «امری است که به خلاف عادت بروز کند» (تهانوی، ۱۳۷۸: ۷۳۰).



- مهم‌ترین مصادیق خرق عادات را می‌توان از حیث کسی که آن خرق عادت از او پدید می‌آید، این‌گونه برشمرد:
۱. آیات: خاص خداوند است، بدون دخالت مخلوق. به عنوان نمونه اگر بدون وساطت مخلوق، از آسمان به جای باران گوهر بیارد، این خرق عادت جزو آیات است.
 ۲. معجزه: از مؤمنی سر می‌زند که به کمال معرفت رسیده و ادعای پیامبری دارد.
 ۳. ارهاص: ^۲ از مؤمن یا نبیّ پیش از نبوت، برای فراهم کردن زمینه‌های نبوت سر می‌زند، همانند نور پیشانی اجداد پیامبر (ص)، شکافتن ایوان کسری، خشکیدن دریاچه ساوه و... که همگی پیش از پیامبری آن حضرت رخ داده‌اند (علامه حلی، ۱۳۷۰: ۴۹۱). طبق این نظر که خداوند «از جمله اولیا بگزید پیغامبران را - علیهم السلام - از بهر آنکه همه پیغامبران ولیّ باشند ولیکن هر ولیّ پیغامبر نبود» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۴۸؛ نسفی، ۱۳۸۸: ۳۱۵)، ارهاص را می‌توان به کرامات ملحق نمود زیرا نبیّ پیش از نبوت جزو اولیا بوده، خواری عادات پدید آمده از او جزو کرامات اولیا خواهد بود (ر.ک: جرجانی، ۱۳۶۸: ۷).
 ۴. کرامت: از غیر نبیّ ظاهر می‌شود یعنی از برخی اولیا و بندگان خاص.
 ۵. معونت: از مؤمنی سر می‌زند که به کمال عرفان نرسیده است (خرق عادت عوام مؤمنان) (دهخدا: ۱۳۷۷: ذیل ماده).
 ۶. مکر و استدراج (مخادعات): از غیرمؤمن ظاهر شود و موافق ادعای او باشد (جرجانی، همان: ۱۵۰) همانند تبدیل خوشه‌های انگور به جواهرات توسط فرعون و نیز بالا آمدن آب رود نیل به خواست او. این قسم خرق عادت، موهبتی است که تأثیر عکس می‌گذارد؛ بدکاران را مغرورتر و به تدریج زمینه نابودی‌شان را فراهم می‌سازد و بدین جهت «استدراج» نام دارد (ر.ک: مستملی بخاری، همان: ۹۷۹؛ جامی، ۱۳۸۲: ۲۱؛ میدی، ۱۳۷۱: ۸۰۲/۳)، برگرفته از آیه: «وَالَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف: ۱۸۲). و یا «مخادعات» برگرفته از آیه: «يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء: ۱۴۲). البته مکر و استدراج شامل برخی از سالکان طریقت هم خواهد شد.
 ۷. اهانت: از کافر سر می‌زند و موافق ادعای او نیست، همچون خرق عادت مدعیان دروغین رسالت. این قسم خرق عادت نیز جزو مواهبی هستند که تأثیر عکس می‌گذارند. آورده‌اند که مسیلمه کذاب مدعی شد آب دهانش چاه کم آب را پر آب می‌سازد اما برخلاف ادعایش آب دهان او چاه را کاملاً خشک کرد! (علامه حلی، ۱۳۷۰: ۲۷۹) در واقع اهانت «ضد معجزه» است؛ خرق عادت است الهی علیه مدعیان دروغین اعجاز و کرامت.

۸. مخرقه: در برخی از منابع عرفانی از «مخرقه» به عنوان گونه مستقلی از خوارق عادات یاد شده است (از جمله ر.ک: غزنوی، ۱۳۸۸: ۷ و ۱۱) که شامل سحر، جادو و افسون، شعبده و تردستی، و دیگر علوم و فنون غریبه، خارق‌العاده و جادویی است (ر.ک: جام نامقی، ۱۳۸۶: ۱۳۰). این گونه از خوارق، موهبتی نبوده، اکتسابی است و ممکن است از هر کسی مؤمن یا غیرمؤمن سر بزنند.

به گونه‌ای کلی‌تر می‌توان مجموعه خوارق عادات را این گونه تقسیم نمود: قسم اول خاص خداست: آیات. قسم دوم شامل انبیاست: معجزه. اگر ارهاص و معونت مریدان را به کرامات اولیا ملحق کنیم، قسم سوم خاص اولیاست: کرامات. این تقسیم‌بندی تا به اینجا طبق قدیمی‌ترین متن عرفانی در تقسیم‌بندی خوارق عادات یعنی **اللمع سراج** پیش رفته است: «الآیاتُ لِلَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَالْمُعْجَزَاتُ لِلْأَنْبِيَاءِ وَ الْكِرَامَاتُ لِلْأَوْلِيَاءِ» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۳۴۹). و اما در ادامه، اگر اهانت را به استدراج ملحق کنیم و مخرقه، مخادعات و... را از همین قبیل بدانیم، قسم چهارم خاص اعداست: مخادعات (نیرنگ‌ها): «و لِلْأَعْدَاءِ مَخَادَعَاتُ» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۹۸۵). قسم پنجم نیز شامل هر کسی می‌شود که علوم غریبه را آموخته باشد چه از اولیا و چه اعدا. بنابراین، خوارق عادات عبارتند از: آیات، معجزات، کرامات، مخرقه و علوم غریبه. اگر بخواهیم تنها خوارق عادات صادر شده به واسطه بشر را ذکر کنیم، با حذف آیات، تنها چهار گروه از خوارق فوق باقی می‌مانند.

از حیثی دیگر نیز خوارق به دو گونه اند: آیات که بلاواسطه از خداوند سر می‌زنند و سایر خوارق که با واسطه از مخلوق سر می‌زنند. همچنین از آنجا که شیخ احمد جام نامقی استدراج را از جمله معجزات و کرامات می‌داند که بی‌اسباب و آلات رخ می‌دهند (جام نامقی، ۱۳۸۶: ۱۳۰)، از این حیث نیز خوارق به دو گونه اند: معجزه و کرامت و استدراج که بدون اسباب و آلات به برخی داده می‌شوند، و مخرقه که کاملاً وابسته به اسباب و آلات اند (ر.ک: غزنوی، ۱۳۸۸: ۷). طبق این تقسیم، استدراج گرچه همانند کرامات بدون آلت و سبب تفویض می‌شوند اما در واقع «ضد کرامت» یا به قول عطار «کرامات شیطانی» هستند:

کرامات تو شیطانی نماید
همه نور تو ظلمانی نماید

از تمام این طبقه‌بندی‌ها گذشته، ابن سینا نیز به گونه‌ای دیگر جایگاه کرامات را در میان خرق عادات ترسیم کرده است. از منظر او امور غریبه بر مبنای سبب، به سه گروه تقسیم می‌شوند: ۱. هیأت نفسانی برخی افراد به گونه‌ای است که می‌توانند در ماده عالم تصرف کنند؛ ۲. خواص بعضی از اجسام عنصری از جمله امور غریبه است، مثل اینکه آهن‌ربا آن را جذب می‌کند؛ ۳.



وقتی قوای سماوی منضم به یک قابل مستعد ارضی شوند، باعث به وجود آمدن امور غریبه می‌شوند. معجزات و کرامات از نوع اول، نیرنگ‌ها از نوع دوم و طلسم‌ها از نوع سوم هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۴۱۷).

از نظر بوعلی، امور غریبه در طبیعت دارای این مبادی سه‌گانه اند: ۱. نفوس؛ ۲. خواص اجسام عنصری (سفلی) همانند جذب آهن توسط آهن‌ریا به وسیله نیروی خاص خود؛ ۳. قوای سماوی بین امور غریبه و مزاج‌های اجسام زمینی، یا بین این امور و قوای نفوس زمینی که آثار غریبه‌ای را پدید می‌آورند (همان: ۴۱۷ و ۴۱۸). شیخ اشراق نیز در *تلویحات* از همین رده‌بندی تبعیت کرده است. ابن‌عربی نیز آنجا که کرامات را جزو خوارق عادات رده‌بندی کرده، آن را از برترین منازل کمال نفس برشمرده است؛ (ابن‌عربی، ۱۴۲۰: ۴۲۵/۳) یعنی مبدأ کرامات، نفوس مستعد اولیاست.

آنچه گذشت، طبقه‌بندی قدما از خوارق عادات بود. امروزه ادراکات فراحسی^۱ (ر.ک: فیروزبخت، ۱۳۸۹: ۲۴۳؛ باطنی، ۱۳۷۹: ۳۰۲) را نیز که شاخه‌ای از فراروان‌شناسی است، می‌توان جزو خوارق عادات برشمرد. این پدیده‌های فراروانی که از طریق نفوس نیرومند یا تربیت‌یافته صورت می‌پذیرند، از جمله عبارتند از: تله‌پاتی (دورآگاهی)^۲، هیپنوتیسم (خواب مصنوعی)^۳، اسپریتسم (ارتباط با ارواح)^۴، پیش‌گویی (آینده‌نگری)^۵، روشن‌بینی^۶، رازشنوی^۷، دورجانبانی^۸، سایکومتری (روان‌سنجی یا روان‌نگری)^۹ و... (اتکینسون، ۱۳۸۸: ۲۴۲).

ادراک فراحسی که در شاخه‌هایی از روان‌شناسی و علوم تجربی در دو قرن اخیر مطرح شده، به معنای کسب اطلاع از امری بدون دخالت حواس متعارف بشری است (ر.ک: خرمشاهی، ۱۳۷۶: ۱۸۹؛ برازنده، ۱۳۸۱: ۱۳۱)؛ یا: اصطلاحی کلی برای تعدادی از پدیده‌های فراهنجار فرضی است؛ یعنی پدیده‌هایی که فرض می‌شود با قوانین و اصول شناخته‌شده قابل توجیه نیستند (ربر، ۱۳۹۰: ۳۳۱ و ۶۵۰)؛ یا: «پاسخ به محرک‌های بیرونی، بدون هیچ‌گونه تماس حسی شناخته شده»

1. Extra sensory perceptions(ESP)
2. Telepathy.
3. Hypnosis.
4. Spiritism.
5. Precognition.
6. Clairvoyance.
7. Clairaudience.
8. Telekinesis Psychokinesis.
9. Psychometry.

(اتکینسون، همان). به طور روشن، اتفاقی که در این زمینه افتاده این است که امروزه ادراک فراحسی از سویی به عنوان شاخه‌ای مستقل به مباحث کلان فیلسوفانه در باب ادراک و شناخت در معرفت‌شناسی افزوده شده، از سویی دیگر به مبحث هشیاری و ادراک در روان‌شناسی ملحق شده است (اتکینسون، همان). این نوع ادراکات، همان مواردی است که ابن‌سینا از آنها یاد کرده و آنها را دارای اسباب مشخص طبیعی دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳/۳۹۷ و ۳۹۸).

ادراک فراحسی یک خرق عادت در روند طبیعی شناخت‌های انسان بوده، همچنین مورد تأیید اسلام است (ر.ک: خاکبازان، ۱۳۹۳: ۱۱۵-۱۳۰؛ کلانتری، ۱۳۸۹: ۱۳۳-۱۵۲). البته به علت ناشناخته بودن ماهیت واقعی این پدیده‌ها، گاه در تقسیمات با یکدیگر همپوشانی دارند (ناجی، ۱۳۷۹: ۱۳). به عنوان مثال، سایکومتری یا استخراج اطلاعات پنهان از حافظه اشیا، گاه سر از تله‌پاتی در می‌آورد. از این رو، تفکیک ادراکات فراحسی از یکدیگر بسیار مشکل است و نمی‌توان دقیقاً این مسئله را مشخص نمود (خاکبازان، ۱۳۹۳: ۱۲۲). برخی از انواع خوارق عادات نیز به همین دلیل با یکدیگر همپوشانی دارند. به عنوان مثال، نمی‌توان ثابت کرد فلان کرامت گزارش شده از حلاج، آیا یک کرامت معنوی و عرفانی است یا یکی از انواع ادراکات فراحسی و یا حتی سحر؟ از این منظر، بسیاری از خوارق عادات منقول از صوفیه را نمی‌توان یک کرامت تمام عیار معنوی و عرفانی دانست. ابن‌عربی کرامات را به دو قسم حسی و معنوی می‌داند.^۴ برخی از کرامات حسی یقیناً ناشی از قوت نفس و همت عارف بوده، جزو ادراکات فراحسی می‌گنجد. برخی دیگر سحر بوده، اصولاً از دایره کرامات خارج است، هرچند از سوی عارف صاحب کرامتی چون حلاج صورت گرفته باشد.

به غیر از کرامات معنوی و باطنی (ر.ک: همان)، باقی خوارق عادات، جزو مهارت‌های نهفته‌ای است که در درون هر انسانی ممکن است فعال شود. توانایی‌های خارق‌العاده درونی که در هر فردی امکان پرورش و توسعه آن وجود دارد، طبیعی است که جزو کرامات به شمار نیاید. با این رویکرد، می‌توان خوارق عادات را به دو گروه عمده تقسیم کرد: ۱. اموری که گرچه اسباب و علل عادی ندارد و از دست هر کسی بر نمی‌آید اما این اسباب غیرعادی با آموزش، تمرین و ریاضت تا حدود زیادی قابل تحصیل است. هر آنچه غیر از کرامات همچون سحر و شعبده و... از این قبیل است. ۲. خوارق عاداتی که وقوع آنها کاملاً بسته به عنایت خاص الهی و رسیدن به مقام ولایت یا نبوت است. این گونه از خوارق عادات خاص انبیا و اولیاست و قابلیت آموزش به دیگران را ندارد. اگر از آن اولیا باشد جزو «کرامات» است و همواره احتمال دارد که بسته به عنایت الهی نبوده، مکر و استدراج و امتحان الهی باشد اما اگر از آن انبیا باشد، جزو

«آیات» و «معجزات» بوده، همواره با عنایت و اذن خاص الهی رخ می‌دهد (همان: ۳۷۱/۲).

۲. کرامات و معجزه، شباهت‌ها

در مقام مقایسه میان کرامات و معجزات، مراد آن دسته از کراماتی نیست که صرفاً با قدرت نفس عارف رخ می‌دهند و گاه در گروه ادراکات فراحسی می‌گنجند، بلکه مراد کرامات اصیل و معنوی است که موهبتی ولایی به شمار می‌آیند. ویژگی‌های مشابه میان معجزات و کرامات معنوی از این قبیل است:

۱. ولایت: «ولّی» از منظر قشیری به دو معناست: صیغه مبالغه فعیل از فاعل، مثل علیم از عالم و قدیر از قادر. در این صورت، ولّی کسی است که اطاعت مدام و پیوسته از خداوند دارد و «هیچ معصیت نرود از وی» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۳۱). همچنین ممکن است فعیل به معنای مفعول باشد، همچون قتیل به معنای مقتول. در این صورت نیز، خداوند حافظ و نگاهدار اوست در برابر ارتکاب معاصی، چنان که فرمود: «وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» (اعراف: ۱۹۶) (همان). چنان که ملاحظه می‌شود، قشیری مفهوم ولایت را در ارتباط تنگاتنگ با عصمت معنا کرده است اما آیا ولّی به راستی معصوم است؟ قشیری پاسخ می‌دهد:

اگر گویند ولّی معصوم بود یا نه، گوییم که واجب نکند که معصوم بود چنانکه در حق انبیا - علیهم السلام - گوییم اما گوییم باید که محفوظ بود تا بر گناه اصرار ننماید اگرچه در اوقات ازو زلّات به حاصل آید و ازین روا بود. جنید را پرسیدند که عارف زنا کند؟ سر در پیش افکند، پس سر برآورد و گفت: و كان أمر الله قادراً مقدوراً (همان).

لازم نیست حتماً ولّی معصوم باشد اما باید که محفوظ باشد. از نظر قشیری، برترین کرامت اولیا دو چیز است: توفیق و عصمت (همان: ۶۳۴).

مؤمننا ینظر به نور الله شدی
از خطا و سهو ایمن آمدی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴د، ب ۱۸۵۵)

ریشه اساسی ارتباطات وثیق میان کرامات با معجزات را باید در بحث ولایت نزد صوفیه جست، آنجا که جنبه ولایت نبی را بر نبوت او برتری می‌دهند، از آن جهت که ولایت روی در خالق دارد و نبوت روی در مخلوق (نسفی، ۱۳۸۸: ۳۱۵ و ۳۱۶). هر کرامتی که به اولیا می‌رسد، از برکت پیروی ایشان از انبیاست. بر ولّی لازم است که نبی‌زمانش را بشناسد و به او ایمان آورد اما برای پیامبر زبانی نیست اگر ولّی را نشناسد (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱۸۰). از این جهت، ولایت

و آثار آن همچون کرامات، از جانب نبی به ولی تفویض می شود و کرامت هر ولی بخشی از اعجاز نبی زمانه اش به شمار می آید.

۲. کرامت هیچگاه مشروط به طلب نیست، چنان که معجزه نیز نبوده است. این طور نیست که دیگران تعیین کنند چه معجزه و کرامتی و چگونه از نبی و ولی صادر شود. در این باره در قرآن می خوانیم:

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَنْفَجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا مِثْلَ الْكَافِرِينَ * أَوْ تَأْتِي بَالِهًا وَالْمَلَائِكَةَ قِيْلًا * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرَفِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (اسراء ۹۳-۹۰).

طبق آیات فوق، حتی معجزه نیز نباید مشروط به طلب و طبق خواسته مردم باشد، چه رسد به کرامت که در مرتبه ای نازل تر از آن است. ضرورت هایی چون صدق نبی و ولی یا نجات مؤمن و... می توانند پشتوانه تعلیلی معجزات و کرامات بوده، زمینه بروز و ظهورشان را مهیا سازند. و گرنه، پدید آوردن چشمه سارها و اینکه پیامبر باید مالک باغ و نخلستان باشد، دلالتی بر صدق او نمی کند. پیامبر ملزم نیست به هر خواهشی فوراً جواب دهد، مگر اینکه ثمره ای چون تصدیق نبوت را از سوی کسانی که تردید دارند، در پی داشته باشد. و گرنه به قول امام خمینی (ره) پیامبر که کارخانه معجزه سازی وارد نکرده است! (به نقل از: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶: ۴۴۴)

در آیات فوق، به ویژگی های مشترک دیگری از معجزه و کرامت نیز اشاره شده است که در ادامه خواهد آمد.

۳. معجزه و کرامت نمی تواند مشروط به ایمان باشد؛ یعنی کسی نمی تواند ایمان خود را مشروط به معجزه و کرامت کند. اصولاً ایمان مسئله ای شخصی و درونی است که با اندیشه یا شهود قلبی به دست می آید و معجزات و کرامات آنگاه مفید در این مسیرند که باعث تنبّه و ایجاد فضای فکری مناسب برای سوق دادن مردم به ایمان دینی شوند. اگر شرایط بر خلاف این بود، یقیناً خرق عادت نمی تواند کمک کار نیل به ایمان باشد. به عنوان مثال، چنان که در آیات فوق آمده، به پیامبر (ص) به جای اینکه بگویند: «لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ»، گفتند: «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ». این یعنی اگر آنچنان که می خواهیم، نهر و باغ و چشمه ساری برای ما پدید آوری، ما هم در ازای آن، به نفع تو ایمان خواهیم آورد. فرق است میان ایمان به پیامبر و ایمان به نفع پیامبر. اساساً ایمان کالا یا حیثیتی مادی نیست که معامله شود و در ازای چیزی مادی مثل باغ و راغ، مبادله گردد. معجزه و کرامت نیز چیزی نیست که وجه المصلحه ایمان گردد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ۴۴۲/۴).



۴. حکمت الهی اقتضا می کند که انسان‌ها با تلاش و کوشش به نیازهای مادی خود دست یابند. اگر معجزه و کرامت در مسیر راحت طلبی و رفع نیازهای روزمره باشد، خلاف حکمت بوده، ظهور و بروز نخواهد داشت (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۱ق: ۸۳/۲).

۵. معجزات و کرامات به محال ذاتی تعلق نمی گیرند، چنان که قدرت و خواست خداوند نیز به محال ذاتی تعلق نمی گیرد. از این رو، پیامبران و اولیا اگر بخواهند هم نمی توانند خداوند و فرشتگان را فرود آورند و به مردم نشان دهند یا آسمان را بر سر آنها فرود آورند.

۳. کرامت و معجزه، تفاوت‌ها

اگر کرامت بخشی از اعجاز است، تمایز میان این دو اهمیت می یابد. اساس تفاوت بین کرامت و معجزه، در تفاوت بین ولی و نبی است. این تفاوت‌ها را از جمله می توان این گونه برشمرد:

۱. صاحب کرامت غیرمعصوم است و صاحب معجزه معصوم. از این جهت، برخی از کرامات حسی و ادراکات فراحسی ممکن است در معرض خطا باشند و جزو غلطات السالکین قرار گیرند، بر خلاف معجزات و کرامات معنوی که خطا در آنها راه ندارد. از این جهت برای تعیین صحت شهودات عرفانی میزان‌هایی چون عقل و شرع و پیر و... تعیین شده است تا احتمال خطا را به حداقل برساند.

۲. معجزه نشانه برتری آشکار حق بر باطل بوده، هر چه بیشتر رخ دهد، موجب خرسندی صاحب معجزه و مؤمنان به او می گردد. در مقابل، کرامت گاه سر از استدراج، مکر خفی و غرور ناشی از کسب شهرت و مقامات دروغین درمی آورد و تبدیل به آزمونی سخت برای صاحب کرامت می گردد. از این رو، هرچه بر کرامات اولیا افزوده گردد، بیم و تشویش ایشان نیز فزونی می یابد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۳۴). معجزه در وقت معارضه ظاهر می شود و کمک کار رسالت انبیاست اما کرامت ابتلا و امتحان اولیا است (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۲۰). این تفاوت به خاطر وجود عنصر عصمت در نبی به وجود می آید. نبی به خاطر بر خورداری از عصمت، یقین دارد آنچه از او سر زده معجزه بوده، بر رسالت خویش آگاه است. در مقابل، ولی ممکن است بر ولایت خویش آگاه نبوده، نتواند به یقین دریابد که این خرق عادت، کرامت است یا استدراج (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۲۴).

۳. معجزه به خواست نبی و به انگیزه پاسخ به انکار منکران و گواه بر حقانیت صاحب معجزه و آشکار شدن عجز معاندان و تقویت ایمان مؤمنان است، در حالی که کرامت به خواست ولی نیست (نسفی، همان: ۲۱۹).

۴. مهم‌ترین شاخصه معجزات، دعوت به نبوت است و در مقابل مهم‌ترین شاخصه کرامات پرهیز از دعوی و تحدی است. چنان‌که قشیری به صراحت می‌گوید: «شرایط معجزه بیشتر اندر کرامات باز یابند، مگر این یک شرط (دعوی نبوت)» (قشیری، همان: ۶۲۵).

۵. معجزه همواره در حالت صحو و سکون از نبی خدا سر می‌زند ولی کرامت گاهی در حالت سکر از اولیا سر زده است. بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، محمدبن خفیف، حسین منصور حلاج، یحیی بن معاذ و هجویری، کرامت را تنها در حال سکر دانسته‌اند (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۸۵). به نظر هجویری از آنجا که کرامت در حال سکر از اولیا صادر می‌شود، ایشان پروای دعوی و تحدی ندارند (همان).

۶. معجزه آشکار است و کرامت پنهان. اصل در معجزه آن است که آشکارا ادعای نبوت کند، و در اولیا آن است که کتم کرامات کنند. صاحب معجزه مأمور به اظهار است و صاحب کرامت مأمور به کتم (قشیری، همان: ۶۲۲-۶۲۵)، مگر آنکه ناخواسته آشکار گردد (هجویری، همان: ۳۳۳).

۷. معجزه نشانه نبوت است اما کرامت نشانه ولایت نیست. به همین خاطر، معجزه برای پیامبر واجب اما کرامت «جایز است بر ولی» (هجویری، همان: ۲۷۶). لازم نیست هر که ولی بود، نشان صحت حالش ظهور کرامت باشد. ممکن است مرتبه فردی صاحب کرامات، از کسی که صاحب کرامات نیست، نازل تر باشد. علاوه بر این، ممکن است فردی صاحب کرامت باشد اما آن را پوشاند و اظهار نکند. کرامت نشانه صدق است اما نشانه ولایت نیست، پس وقوع آن ممکن، محتمل و جایز است (قشیری، همان: ۶۲۶). در مقابل، معجزه نشانه نبوت، حجت و در مواردی دال بر تحدی است (الخرکوشی النیسابوری، ۱۹۹۹م: ۳۲۷).

معجزه از ویژگی‌های نبوت است اما کرامات از ویژگی‌های ولایت نیست. فقدان کرامات، نشانه نرسیدن به مقامات و ولایت نیست. چه بسا فردی به ولایت عرفانی رسیده باشد و کرامتی از او ظاهر نشود. یکی از مهم‌ترین علل پیدایش کرامات، تقویت ایمان و یقین است و کسانی که به درجات والای ایمان و یقین دست یافته‌اند، نیازی به ظهور کرامات ندارند (ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۵). تنها سالکانی که در ضعف یقین مانده باشند، به دریافت این نوع از مواهب محتاج‌اند اما «هر آن کس که به عین‌الیقین رسد او را احتیاج نباشد به چنین کرامات» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۰۳).

نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو
که مستحق کرامت گناهکاراند
(حافظ، ۱۳۹۷: غزل ۱۹۵)

۸. آنجا که معجزه صرفاً کارکرد تحدی دارد، معرفت‌زا و معرفت‌افزا نیست، برخلاف کرامت که فارغ از تحدی و دعوت عام، در اغلب موارد باعث تقویت معرفت، ایمان و یقین



می‌گردد. مولانا به روشنی بیان می‌دارد که معجزه باعث ایمان نیست بلکه تسلیم است. در مقابل، کرامت ایمان و باور دینی و معنوی را افزایش می‌دهد. معجزه از آن محاجه‌گران، گمراهان و در شک و تردید فروماندگان است. معجزه پی‌آمد انکار است:

گر نه انکار آمدی از هر بدی
معجز و برهان چرا نازل شدی؟
خصم منکر تا نشد مصداق خواه
کی کند قاضی تقاضای گواه؟
معجزه همچون گواه آمد، ز کی؟
بهر صدق مدعی در بی‌شکی
طعن چون می‌آمد از هر ناشناخت
معجزه می‌داد حق و می‌نواخت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶، ب ۱۲۴-۱۲۶)

پس از رخداد معجزه، ممکن است مردم اسلام آورند اما ایمان امری برتر است. اگر هم اسلام نیاورند، دشمن به حساب آمده، مستوجب قهر الهی هستند. پس معجزه از آن دشمن است و کرامت راستین از آن دوست.

۹. کرامت پس از مرگ ولی نیز می‌تواند ظاهر شود اما معجزه خاص زمان زندگی پیامبران است (دحلان، ۱۹۹۳م: ۴). کرامت یک پیامبر محدود به زمان و مکان نیست چون برخاسته از ولایت اوست اما معجزه که برخاسته از رسالت و نبوت است، محدود به زمان و مکان بوده، منقطع می‌گردد. قلمرو رسالت و اعجاز در دنیاست و ولایت و کرامت بی‌نهایت است (ابن عربی، ۱۴۲۰م: ۲۵۶/۴ و ۲۵۷).

۱۰. تفاوت دیگر اینکه، کرامت از جهتی عام‌تر از معجزه است. کرامت ممکن است بدون حضور مشاهده کننده‌ای تنها برای عارف رخ دهد و همچنان کرامت باشد ولی در معجزه بخصوص برای کسانی که تحدی را در آن شرط می‌دانند، اصل آن است که در حضور دیگران و در عالم خارج رخ دهد. کرامت می‌تواند یک تجربه شخصی صرف باشد.

۱۱. اصولاً کرامت به مواردی تعلق می‌گیرد که اخص از معجزه است. به عنوان مثال، مولانا برترین کرامت را، رؤیت روی پیر (شمس تبریزی) می‌داند: در هر دو جهان است و نبوده‌ست و نباشد / جز دیدن روی تو کرامات افندی (مولوی، ۱۳۸۳: غزل ۲۶۳۰). بدیهی است که مراد او، رؤیت تمثال باطنی و ملکوتی اوست، نه تصویر ظاهری مردی سالخورده. به عبارتی دیگر، روشن‌ضمیران می‌توانند با دیدن روی ظاهری اولیا، به کرامتی معنوی دست یابند. در جایی دیگر، مولانا شنیدن صدای ولی را نیز همانند صورت او، منشأ کرامت و اعجاز برای اهل دل و خواص می‌داند: «روی و آواز پیامبر معجزه‌ست» (همو، ۱۳۶۳: ۲د، ب ۳۵۹۸). در جایی دیگر، مولانا حتی بوی پیامبر را نیز، به روی و آوازش ملحق می‌کند. هلال، غلامی روشن‌ضمیر بود که



بیمار شد و پیامبر به عیادتش رفت. او که در آخورِ صاحبش زندگی می‌کرد، بوی معجز آسای پیامبر را دریافت:

بوی پیغمبر بُرد آن شیر نر
همچنان که بوی یوسف را پدر
جامی برترین کرامت را در چشیدن لذت مناجات و عبادت می‌جوید: «به نظر برخی از عارفان بزرگ، برترین کرامات و عظیم‌ترین آنها، تلذذ به طاعات است در خلوت و جلوت» (جامی، ۱۳۸۲: ۲۳). جامی یک شیخ نقشبندی است و «خلوت در انجمن» از آموزه‌های این فرقه، در عبارت فوق از وی بازتاب یافته است. گویا «یاد دوست» برتر از تمام کرامات است. این که سالک بتواند با «سلوک عابدانه»، به جایی برسد که عبادت دوست، شیرین‌ترین کار به نظرش بیاید، تا جایی که مستغرق در عبادت و مناجات شده، چه در خلوت و چه جلوت از همگان منقطع و با او متصل باشد، برترین کرامت است: خوشا آنان که دایم در نمازند.

در ادامه، مولانا آن بوی معجز آسار، «بوی جنسیت» خوانده، به تفاوت ظریفی میان معجزه و کرامت، اشاره کرده است:

موجب ایمان نباشد معجزات
بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است
بوی جنسیت پی دل بُردن است
قهر گردد دشمن، اما دوست نی
دوست کی گردد به بسته گردنی؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲، ب ۳۶۳۰)

۱۲. معجزه از جهتی عام‌تر از کرامت است. هر کرامت بخشی از اعجاز پیامبری است که صاحب کرامت پیرو دین اوست. به نظر قشیری که خود از متکلمان برجسته اشعری است، هر پیامبر که کسی در امتش صاحب کرامت باشد، آن کرامت از جمله معجزات آن پیامبر است زیرا اگر آن رسول صادق نبود، از کسی که تابع اوست کرامتی ظاهر نمی‌شد (قشیری، همان: ۶۲۹).

۴. تفاوت معجزات و کرامات با سحر

سحر، جادو و افسون، یعنی فریفتن و دل ربودن (آذرنوش، ۱۳۷۹: ۲۷۹)، «تصرفی است که در چشم بیننده واقع می‌شود تا گمان کند کار همان طور است که می‌بیند، حال آنکه آن گونه نیست؛ یعنی عملی خفی است که شیء را بر خلاف صورت و جنس آن مصور می‌کند، البته در ظاهر، نه در حقیقت» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۲۹۵). مصداق این تعریف، سحری است که ساحران در برابر موسی^(ع) به کار بستند، ریسمان‌ها و چوب‌دستی‌هایشان را به شکلی در آوردند که در خیال مردم همچون مارهایی به شتاب می‌خزند (طه: ۶۶؛ اعراف: ۱۱۶). اما سحر همیشه محدود



به سحرالعیون و تصرف در خیال مخاطب نیست بلکه گاهی به راستی در عالم تأثیرگذار بوده، چنان که در سوره بقره آمده است باعث بیماری و جدایی همسران می شود (بقره: ۱۰۲).

عمده تفاوت‌های میان سحر و کرامات عبارتند از:

۱. سحر با کمک اسباب مادی است و کرامت بدون آن (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۹۹۲). اصولاً هرگونه خرق عادت و وابسته به علل و اسباب طبیعی و گاه فراطبیعی است. اولین عامل طبیعی برای بروز هرگونه خرق عادت، قوت روح، اراده و همت است: حالت انقطاع از تعلقات جسمانی. نهایت این گونه انقطاع، موت اختیاری است. پس از آن، انسان می تواند دست به خرق عادت بزند و در کائنات تصرف نماید. چنان که قیصری گفته است: نفس قبل از استکمال، متصرف در حیظه وجود خود و قوای جسمانی خویش است، ولی بعد از استکمال و اتصال به عالم ربوبی، محیط بر عالم اجسام و مواد می گردد و عالم مواد و اجسام را به اندازه قدرت خود تسخیر می نماید و متصرف در صور و مواد عالم اجسام است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۶۰۹). بنابراین، واقعیت کرامت، از بی سببی است: انقطاع از جمیع اسباب؛ برخلاف سحر که به شدت محتاج اسباب است.

۲. سحر آموختنی است: «يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ» (بقره: ۱۰۲) اما کرامت اصیل و باطنی، موهبتی است. هر کسی صرف نظر از اینکه به سلسله اولیا متصل باشد یا نه، اجازه داشته باشد یا نه، با تحمل ریاضات و مجاهداتی چند، می تواند قادر به بازشناسی نیروهای عظیم و نهفته در وجود انسان شود، این نیروهای بالقوه درونی را در خود فعال کند و در اختیار بگیرد. چنان که سلطان ولد می نویسد: «لابد است که هر که رنج کشید، لایق گوهر خود، چیزی از غیب مشاهده کند تا حدی که بت پرستان» (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۸-۲۹۷). ادراکات فراحسی نیز در اثر یک سلسله تمرینات حاصل می شود اما کرامات اصیل و نیز معجزات، با تمرین به دست نمی آیند.

۳. تفاوت اصلی کرامت با سحر، در «ولایت» است. کرامت اصیل، ویژه «ابدال» از اولیا است. جادو و علوم غریبه از ویژگی های اولیا نیست، هر چند ایشان نیز می توانند آن را کسب نمایند.

۴. کرامت بر خلاف سحر، معرفت زاست. کرامت و معجزه در پی بازگویی حقیقتی آمده اند اما سحر چیزی جز مکر و نیرنگ نیست. فرق کرامت و ساحری در این است که یکی متصل به حقیقت اعجاز انبیاست و دیگری راه به حقیقتی نمی برد. در قرآن نیز همه جا به جای واژه «معجزه» از واژه هایی چون «آیه»، «آیات» و «بینه» استفاده شده است که بیانگر ابعاد معرفت شناسانه آن است (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۷۸/۲۶).

۵. معجزه و کرامت تأثیر خارجی و واقعی نفس صاحب معجزه و کرامت (نبی یا ولی) بر عالم ماده و مثال است، برخلاف سحر که تأثیر نفس ساحر بر خیال و تخیل مردم است و به ندرت تحقق بیرونی دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۹/۱). ابن عربی در بیان این تفاوت به عصای موسی^(ع) استشهد می‌کند که به راستی تبدیل به اژدها شد، در برابر ساحران که چشمان مردم را جادو کردند تا همگی گمان کنند طناب‌هایشان تبدیل به مار شده‌اند و حرکت می‌کنند و حال آنکه در واقع این طناب‌ها بودند که حرکت می‌کردند (ابن عربی، ۱۴۲۰ق: ۴۲۲/۳).

۶. هدف از معجزات و کرامات، عمدتاً هدایت و استکمال است و صاحب کرامت و اعجاز از سرِ دلسوزی، حکمت و شفقت مبادرت به این کار می‌کند (قیصری، ۱۳۸۶: ۸۰۲). در مقابل، هدف از سحر و دیگر خوارق عادات، عمدتاً امور شر و پلیدی همچون اختلاف میان زن و شوهر و یا بسیار سطحی و بی‌اهمیت مادی، شخصی و نفسانی است همانند خلق اعجاب و شگفتی در طرف مقابل و اثبات برتری خود بر دیگران. اهداف متفاوت، بالطبع تفاوت اشخاص صاحب اعجاز و کرامت را نیز با ساحران مشخص می‌سازد: «و کرامت علامت صدق ولی بود، ظهور آن بر کاذب روا نباشد... بر دست کاذب معجزه و کرامات محال بود» (هجویری، همان: ۲۷۶).

برخی از خوارق عادات صادره از صوفیه، اصولاً کرامت نبوده، سحر است. خواجه عبدالله انصاری خوارق عادات منصور حلاج را ترکیبی از سحر و کرامات می‌داند (انصاری، ۱۳۸۶: ۳۸۳). عرفا و اندیشمندان مسلمان از کیفیت این گونه خرق عادات باخبر بوده، گاه آن را به سحر ملحق می‌ساختند و گاه به «همت» و «قدرت نفس» منسب نموده‌اند.

۵. ارتباط کرامات با کشف و شهود

کشف به معنای رفع حجاب و ظهور مخفیات، نزد صوفیه عبارت از پدیدار گشتن حقیقت غیبی امور است یا از طریق مشاهده همچون رؤیت صور ارواح متجسده و انوار روحانیه، یا از طریق سماع مانند شنیدن وحی از سوی پیامبر^(ص)، یا با استنشاق مانند استشمام بوی رحمن از یمن از سوی پیامبر^(ص) پیش از آمدن او یس قرن، یا به واسطه ملامست و آن به اتصال بین دو نور یا دو تن مثالی است (سجادی، ۱۳۷۰: ۶۵۷). کشف بر دو قسم صوری و معنوی است. کشف صوری مختص عوالم واسط است و کشف برآزخ و اشباح و صور برزخی و مثالی را شامل شده، از این جهت کشف معانی در قالب اشباح و صور است. کشف صوری به تعداد حواس پنجگانه، از پنج طریق دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن و لامسه صورت می‌پذیرد. کشف معنوی در عوالم مجرد رخ می‌دهد و از این جهت محتاج به صور و اشباح مثالی نبوده، ظهور معانی و حقایق و انوار



عقلی و مجرد است بدون لفظ و صورت و شبح. این گونه از کشف نیز اقسامی دارد: حدسی، قدسی، الهامی، روحی و شهودی.

بسیاری از گزارش‌های موجود از کرامات، جنبه شخصی و انفرادی داشته، در حوزه کشف و شهود می‌گنجد؛ از این رو برخی را بر آن داشته است که کراماتی چون «ندای غیبی» یا آنچه را در خواب بر افراد عارض می‌گردد، در طبقه‌بندی خود قرار ندهند زیرا «این پدیده، امری کاملاً شخصی و ذهنی است، به کلی از مقوله بررسی‌های علمی خارج می‌شود» (شهبازی، ۱۳۸۷: ۹۱). حال آنکه کشف و شهودهای عرفانی نیز ماهیتاً جزو کرامات می‌گنجد. چنان‌که از تعاریف کشف برمی‌آید، ادراک حقایق باطنی به وسیله حواس باطنی امری عادی نبوده، جزو خوارق عادات و کرامات است. ابن عربی در *مواقع النجوم* بسیاری از کشف و شهودهای عرفانی را ذیل کرامات فهرست کرده است. در هیچ یک از تعاریف کرامات این شرط نیامده که باید به مردم عرضه شود. بنابراین، کرامت شامل کشف و شهودهای شخصی عرفا و نیز آن دسته از کرامات غیر محسوس و باطنی نیز می‌شود که تنها عده خاصی می‌توانند آن را ببینند. حال که یکی از ممیزات کرامات نسبت به معجزات همین عدم تحدی است - چنان‌که به زودی ذیل عنوان «بازتعریف کرامات» خواهد آمد - می‌توان استفاده کرد که نتیجه عدم لزوم تحدی در کرامات، عدم لزوم عرضه آن به عموم است.

جندی آنگاه که از کراماتی چون چشم بصیرت و دیدن اماکن بعید یاد می‌کند، تمام آنها را به صراحت، کشف صوری می‌نامد: «چه این نوع مکاشفات صوری اکثر به دوام مجاهدات و ریاضات [حاصل] شود و چون به خصوص ریاضت است اهل هر دینی را، که آن نوع مجاهده کند، این نوع خرق عادت میسر شود» (جندی، ۱۳۶۲: ۱۱۴). پس کرامات حسی در ارتباط با کشف صوری و کرامات معنوی در ارتباط با کشف معنوی صورت می‌گیرند.

کشف و شهود یقیناً یک کرامت است ولی هر کرامتی لزوماً کشف نیست (عموم و خصوص من وجه). کشف و شهود از جنس علم حضوری است و اغیار از درک آن محرومند ولی تجلی تأثیرات آن را می‌توانند در قالب کرامات بیابند و شگفت‌زده شوند. برخی از کرامات حاصل ریاضت و در نتیجه، همت و قوت نفس عارف است ولی برخی دیگر محصول کشف و شهود است. به عنوان مثال اشراف بر ضمائر، خواطر و رؤیاهای، محصول کشف و مشاهده باطنی عارف است ولی برخی از تصرفات مادی از جمله تسخیر جن، وحوش، جماد و نبات، لزوماً از طریق کشف و شهود صورت نمی‌پذیرد گرچه می‌تواند چنین نیز باشد. بنابراین، برخی از کرامات عبارت از همان کشف و شهودند و یا اینکه کشف و شهود مقدمه لازم آنهاست و

برخی دیگر نه. از این جهت کرامت عام تر از کشف و شهود است.

کشف و شهود از این جهت که نوعی ادراک است از طریق حواسی غیر از حواس متعارف، می تواند جزو ادراکات فراحسی بگنجد؛ چنان که برخی کشف و شهود در عرفان و تجربه های دینی در فلسفه دین را به پدیده های فراروان شناختی همچون تله پاتی و دورجنبانی ملحق کرده اند (فردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۵۳؛ شجاع، ۱۳۸۷: ۱۲۸ و ۱۳۶؛ صادقی، ۱۳۷۹: ۲۳۲). البته بدیهی است که کشف و شهود و تجارب عرفانی با ادراکات فراحسی تفاوت اساسی دارند. کشف و شهود و تجارب عرفانی در اثر ارتباط با حقیقت مطلق یا - به قول شلایرماخر - ادراک بی واسطه وجود جمعی همه جهان کرانمند و درک همه اشیای زمانمند در وجودی لایزال دست می دهد (زروانی، ۱۳۸۵: ۱۴۵-۱۵۸). بدیهی است که چنین چیزی در ادراکات فراحسی مطرح نیست. پس الحاق کشف و شهود به ادراکات فراحسی نباید به معنای آن باشد که این نیز دقیقاً از همان قبیل است. کشف و شهود هم می تواند جزو ادراکات فراحسی باشد و هم کرامات، اما بیش از هر چیز در دایره کرامات می گنجد و به همراه ادراکات فراحسی ذیل بحث خوارق عادات جای می گیرد.

بحث از ارتباط کرامات با کشف و شهود، ثمرات جالب توجه ای در بازشناسی مفهوم کرامات دارد. برخی از این ثمرات را به اجمال می توان این گونه فهرست کرد:

۱. ممکن است برای برخی این سؤال مطرح شده باشد که آیا کرامت یک حال عرفانی است یا مقام عرفانی؟ یکی از ثمرات دانستن نوع ارتباط میان کشف و کرامت، یافتن پاسخ این پرسش است. بیشتر صوفیه کشف را جزو احوال می دانند.^۵ کرامت نیز اگر ثمره کشف باشد، جزو احوال خواهد بود.

۲. ظهور کرامات لازمه سلوک نیست، چنان که حال عرفانی لازمه نیل به مقامات نیست. احوال عرفانی به دست خود سالک نیست. سالک می تواند به مقامات عرفانی همچون توبه و رضا برسد، بدون اینکه حال عرفانی خاصی به او دست دهد. چنان که هجویری گفت: «حال از جمله افضال و مقام از جمله مکاسب» است (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۷۵). از آنجا که کرامات جزو احوال عرفانی هستند، همانند احوال، لازمه نیل به مقامات نیستند. چه بسیار عارفانی که صاحب مقامات اند ولی احوال و کرامات ناشی از کشف از آنها مشاهده نمی شود.

۳. کرامت بر دو قسم حسی و معنوی است و کشف نیز بر دو قسم صوری و معنوی. اگر کرامت باطنی را ثمره کشف بدانیم، به تبع کشف می توان کرامت حسی را ثمره کشف صوری و کرامت باطنی را ثمره کشف معنوی دانست. اقسام کشف از منظر نقطه اتصال عبارت اند از:



مجرد، مخیل، و خیال مجرد (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۷۳-۱۷۶؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۸-۱۶۰). فارغ از گونه سوم کشف، یعنی کشف خیالی صرف که برابر با «اضغاث و احلام» است، دو کشف مجرد و مخیل، برگرفته از خیال منفصل و متصل رخ می‌دهد. از این منظر، نقطه اتصال کرامات و کشف و شهود با عالم مثال و خیال، امری مسجل است.

۴. شرایط ورود به دنیای کشف، شرایط ورود به دنیای کرامات معنوی است. این شرایط در کتب مختلف این گونه ثبت شده است: مطیع بودن در برابر خدا و مداومت در آن، صادق بودن، صحت تکلیف متابعت رسول خدا (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۹۵۹؛ عطار، ۱۳۷۲: ۷۸ و ۷۹؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۳۴۸) و آنگاه ریاضت. هجویری به ما اطمینان می‌دهد که پس از یک دوره چله‌نشینی، ترک دنیا و روزه‌داری به اخلاص، سالک به وادی کشف و کرامات کشیده می‌شود و اگر نشد، خللی در زهد سالک وجود دارد که باید برطرف شود (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۷۲).

۶. بازتعریف کرامات

کرامت در اصطلاح صوفیان به شیوه‌های مختلف تعریف شده است. قشیری در تعریف کرامت آورده است:

کرامت فعلی بود ناقص عادت اندر ایام تکلیف، ظاهر گردد بر کسی که موصوف بود به ولایت، اندر معنی تصدیق حال او (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۲۲).

در عبارت فوق، کرامت ناظر به آموزه «ولایت» تعریف شده است. اصولاً ولایت و کرامت چنان با یکدیگر درآمیخته‌اند که چنان‌که در بحث «کرامت در میان خرق عادات» گذشت، صوفیه خوارق عادات پدید آمده از مریدان و مؤمنانی را که هنوز به مقام ولایت نرسیده‌اند، خارج از مقوله کرامت دانسته، «معونت» خوانده‌اند.

هجویری نیز «ولایت معرفت» را اصل همه کرامات دانسته است (هجویری، همان: ۲۸۴). قشیری در بیانی دیگر، برترین کرامات را دوام توفیق بر طاعات و عصمت از معصیت‌ها و مخالفت‌ها می‌داند (قشیری، همان: ۶۳۴). در اینجا نیز کرامت با بخشی از ولایت یعنی «عصمت» در نظر گرفته شده، تکیه اصلی بر کسی است که کرامت از او صادر می‌شود. توجه به انسان‌شناسی عرفانی، هدف و مرتبه شخص صاحب خرق عادت، از عبارات مشهود است.

ارتباط ولایت و کرامت به حدی است که جامی کرامت را یک «تصرف ولایی» می‌داند. از نظر او اگر خداوند یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کامله خود کند، او می‌تواند در هیولای عالم هر نوع تصرفی که بخواهد صورت دهد و این همان کرامت است (جامی، ۱۳۸۲: ۲۷).

ابن عربی نیز به صراحت اصل کرامات را تصرف می‌داند: «التصرف و هو أصل الكرامات» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق: ۳۷۰/۲). موهبتی که از طریق ولایت و تحت عنوان کرامت تفویض می‌شود، می‌تواند به خرق عادت در آفرینش منجر شود و یا صرفاً موهبتی علمی باشد. خرق عادت در آفرینش همانند طی الارض و انواع تصرف در طبیعت است. خرق عادت در علم الهی عبارت است از مواهب علمی، همچون اشراف بر ضمائر، تعبیر خواب، گفت‌وگو با موجودات، اخبار از غیب و...

اما برخی بدون توجه به مفهوم ولایت و نقش انسان‌شناسی عرفانی، این گونه از تصرف را این گونه تعریف کرده‌اند:

- شاه نعمت‌الله ولی در تعریف کرامات می‌نویسد: «کرامات خرق عادت است از غیر مقرون به تحدی» (شاه نعمت‌الله ولی، بی تا: ۳۶۶).

- سید میر شریف نیز می‌نویسد:

کرامت، آشکار شدن کار خارق عادت از سوی شخصی است که مدعی نبوت نیست. پس آن خارق عادتی که همراه با ایمان و عمل صالح نباشد، استدراج است و آنچه از این گونه امور به همراه ادعای پیامبری است را، معجزه گویند (جرجانی، ۱۳۶۸: ۱۵۰).

- همچنین: «ظهور امر خارق عادت از طرف شخصی است که دعوی نبوت نکند» (سجادی، ۱۳۶۶: ۱۵۶۹/۳).

روشن است که چنین تعاریفی دقیق نیست. تعاریف فوق برگرفته از تعریف اعجاز نزد متکلمان است، هر چند از سوی عارفی چون شاه نعمت‌الله مطرح شده باشد. حداقل دو اشکال اساسی ذیل این تعاریف قابل طرح است:

اشکال اول: واژه «تحدی» به عنوان یکی از شرایط متکلمان در تعریف اعجاز محل اشکال است. معجزات انبیا همانند سخن گفتن در مهد، احیای اموات، ید بیضا و... بدون تحدی و مبارزطلبی بوده است (ر.ک: جعفرزاده کوچکی، ۱۳۹۵: ۵۶). تحدی را شاید بتوان یکی از کارکردهای اعجاز به شمار آورد اما نه شرط لازم برای وقوع آن. معجزه بیش از آنکه عجز از تحدی (عجز دیگران از تحدی معجزه‌گر) باشد، تذکر، تنبه و دعوت به تعقل و اندیشه است. این اشتباه است که با بهره‌گیری از معنای لغوی اعجاز، یعنی ناتوان‌سازی، سعی کنیم تعریفی برای این پدیده بیابیم. حتی خود قرآن نیز از به کار بردن کلمه «معجزه» ابا داشته، همه جا از «آیه، بینه، برهان، سلطان و...» استفاده کرده است (مؤدب، ۱۳۷۹: ۸؛ عتر، ۱۴۱۶ق: ۱۹۱). از انتخاب واژگان



فوق می‌توان فهمید که اصل در اعجاز، معرفت‌افزایی است و دعوت به اندیشه، تحول و در نتیجه ایمان دینی مستحکم، نه تحدی و هم‌وردطلبی.

اشکال دوم: تعاریف فوق از کرامات یا اعجاز، به واقع تعریف معجزه و کرامت نیست بلکه توصیف‌شان است. نهایت چیزی که از این تعاریف در فهم معجزات و کرامات عائد می‌شود این است که این دو، گونه‌هایی از خوارق عادات‌اند و نه بیشتر!

اشکال اول وارد است. قرآن برای اثبات حقیقت خود دست به تحدی و هم‌وردطلبی زده است (هود: ۱۳) اما انبیا اعجاز خویش را مشروط به تحدی نکرده‌اند و اگر چنین می‌کردند باز هم تحدی فی نفسه شرط لازم برای اعجاز نیست. اشکال دوم نیز وارد است و این تعاریف هیچ‌یک تعریف منطقی و یا علمی (definition) با حدود و ثغور مشخص و مطابق با ضوابط فرهنگ‌نویسی از یک پدیده واقعی نیست اما در خصوص بحث حاضر نمی‌توان چنین تعریفی ارائه داد. کرامت پدیده‌ای است ذاتاً ناشناخته، اسرارآمیز و غیرقابل تعریف. اگر چنین نباشد دیگر خرق عادت و شگفت‌انگیز نخواهد بود. از این رو می‌توان به تعریف توصیفی دقیق‌تری از کرامت دست یافت که به واقع‌نمایی این پدیده کمک بیشتری کند.

به زعم نگارنده، انسان‌شناسی عرفانی و توجه به عنصر نبوت و ولایت در تعریف معجزات و کرامات دخیل است. ظهور خرق عادت از هر کسی معجزه و کرامت نیست. شرط کرامت، تنها نداشتن دعوی نبوت نیست، چنان‌که شرط اعجاز نیز تحدی نیست. ستون فقرات تصوف، یعنی ولایت، در پدیده کرامت شرط است. از این نظر، باید با تکیه بر مفهوم ولایت، به باز تعریف اعجاز و کرامات پرداخت. علاوه بر ولایت، عنصر مهم دیگری که در تعریف کرامت دخیل است، «موهبت» است. «کرامت از مواهب حق است، نه از مکاسب بنده» (هجوری، همان: ۲۸۴). «همچنان‌که نبوت نه در کسب بسته است، کرامات حقیق نیز چنین است» (جام نامقی، ۱۳۸۶: ۱۲۶). شهاب‌الدین عمر سهروردی کرامات را مواهب و عطایای الهی در حق بندگان خاص خود می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۰۳). گرچه ایمان و عمل صالح در بروز کرامات شرط است اما اینکه صاحب کرامت یک ولی باشد شرط لازم به شمار نمی‌آید. به عبارت دیگر، جنبه موهبتی بودن کرامات از ولایتی بودن آن برتر و تأثیرگذارتر است. این برتری تا حدی است که گرچه ولایت در کرامت شرط است اما اصل موهبتی بودن گاه آن را تخصیص می‌زند و باعث می‌شود که گاه کرامتی به غیر ولی نیز موهبت شود؛ چه آن را «معونت» بخوانیم یا خیر. کرامت در لغت (بزرگواری و بخشندگی) نیز بر جنبه موهبتی بودن آن تکیه داشته، همین موضوع را تأیید می‌کند. ارتباط معنای لغوی و اصطلاحی کرامت در این عبارت از عزالدین کاشانی به خوبی قابل درک است:

اولیا و صدیقان را به برکت متابعت رسول - علیه الصلوة والسلام - ممکن است که بعضی از خوارق عادات مکشوف شود و آن کرامت الهی بود در حق ایشان تا بدان واسطه یقین ایشان زیادت گردد (کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۵).

به نظر کاشانی، کرامت، کرامتِ حق است در حقِ اولیا و صدیقان. از این منظر، اساس کرامت، موهبت است چه در اصطلاح و چه لغت. کرامت می‌تواند از هر مؤمن صادق و صالحی سر بزند، هر چند به مقام ولایت نرسیده یا تحت ولایت ولی دیگری باشد؛ زیرا امری موهبتی است، نه تحصیلی و اکتسابی. مسلم است که شرط اولیه کرامت، ایمان و تهذیب نفس است (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۳۱۵؛ قشیری، همان: ۶۴۳). اما حتی همین شرط نیز یک موهبت به شمار می‌آید؛ و گرنه چگونه می‌توان ظهور کرامت از برخی از مشایخ صوفیه را پیش از آغاز سیر و سلوک، در طفولیت ایشان و حتی در دوره جنینی، توجیه کرد؟

یک نکته سلیبی هم که باید در بازتعریف کرامات مورد توجه قرار داد آن است که کرامات را نمی‌توان امری شگفت دانست. این موهبت ولایی دارای مجاری منطبق با قوانین فراطبیعی حاکم بر طبیعت است که نفس بروز آن شگفت آور نیست. چنان که لحن جالب توجه خداوند درباره اصحاب کهف مؤید این موضوع است: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا» (کهف: ۹) «مگر پنداشتی که اصحاب کهف و رقیم از آیات شگفت ما بوده است؟» آنچه می‌تواند مایه شگفتی باشد، نفس کرامت نیست بلکه نفس مکرم است و تخصیص او به این علم و موهبت. شگفت‌زدگی ما از برخورداری نفس مکرم از علم کتاب یا هر نحوه از موهبت ولایی که او را قادر به بروز کرامات کرده است، دال بر شگفت‌انگیزی نفس کرامات نیست. شگفتی ما از عدم علم خود به کرامات و برخورداری طرف مقابل از آن است. همچنین خرق عادات همیشگی ماست که مایه شگفتی ماست، و گرنه نفس کرامات منطبق با عادات و سنن الهی بوده، ذاتاً امری شگفت به شمار نمی‌آید.

نتیجه

تعاریفی که صوفیه از کرامت ارائه کرده‌اند، دربردارنده تمام شاخصه‌های لازم برای بازشناسی کرامات نبوده است؛ به عنوان مثال گاه ناظر به شخصیت ولی و غایت فعل کرامت است و به اصل و کنه پدیده کرامت اشاره‌ای ندارد. گرچه کرامات اولیا «قطره‌ای از دریای معجزات انبیا» است اما از معجزه جدا است و گرچه از یکدیگر جدا هستند اما تفاوت ذاتی و ماهوی ندارند. این دو از یک جنس‌اند، با این تفاوت که یکی زیرمجموعه دیگری است. معجزه عام‌تر



از کرامت است. پیامبر که صاحب اعجاز بود، لامحاله صاحب کرامت نیز بود، ولی عکس آن صادق نیست (عموم و خصوص من وجه). همچنین بسیاری از آنچه ما به عنوان کرامت می‌شناسیم، یا کرامت حسّی است و یا بخشی از سحر یا ادراکات فراحسی است که آن را قدما «همت» و «قوت نفس» خوانند و یا اینکه همانند برخی از خوارق عادات منتسب به حلاج، کاملاً به سحر ملحق می‌شود. بنابراین، باید در بازشناسی کرامات، تفاوت‌هایشان را به خصوص با معجزه و سحر، مورد توجه قرار داد. پس از بازشناسی کلیت مفهوم کرامت و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با دیگر خوارق عادات و مفاهیم مشابه، وقت آن است که تعریفی دقیق‌تر از کرامات ارائه کنیم. تعریف نگارنده چنین است:

«کرامت موهبتی خارق عادت است که از مجرای ولایت و به عنوان شعبه‌ای از معجزات پیامبر وقت، به برخی از بندگان برگزیده تفویض می‌گردد و از طریق اتصال به عوالم مثال و خیال، ایشان را قادر به تصرف در خلق (آفرینش) یا علم الهی می‌سازد».

کرامت موهبتی ولایی است. این پدیده در عبارت فوق با تکیه بر شاخصه‌هایی که پیشتر به آن رسیده‌ایم، بازتعریف شده است. این شاخصه‌ها عبارتند از: «موهبتی بودن» و نه اکتسابی بودن؛ ارتباط کرامات با مجموعه «خوارق عادات»؛ ارتباط وثیق با «ولایت عرفانی»؛ انشعاب از معجزات پیامبر وقت؛ اختصاص به برخی از «بندگان برگزیده خدا» (مؤمنان، صالحان، اولیا، ابرار و نیکان)؛ اتصال به «عوالم مثال و خیال»؛ «تصرف» در خلق و علم؛ چنان‌که این عربی اصل کرامات را «تصرف» دانسته است.

با این حال، همچنان اصل کرامت و فرایند پیدایش آن امری ناشناخته است زیرا کرامات ذاتاً پدیده‌ای ناشناخته است. تعریف فوق را از کرامات می‌توان برای معجزات نیز به کار برد با این تفاوت که معجزه به طور مستقیم از جانب خدا و از مجرای نبوت به انبیا تفویض می‌شود. اعجاز در آفرینش همانند شق القمر برای پیامبر اکرم^(ص)، ید بیضا برای حضرت موسی^(ع) و احیاء اموات برای حضرت مسیح^(ع) است و اعجاز در قالب موهبت علمی همانند معجزه قرآن برای پیامبر اکرم^(ص)، تعبیر خواب برای حضرت یوسف^(ع) و گفت‌وگو با هدهد برای سلیمان نبی^(ع) است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای دیدن نمونه‌هایی از کرامت تراشی‌ها و سرهم کردن برخی داستان‌ها در تذکره عرفا، ر.ک: حدیث کرامت، محمد استعلامی.
۲. پژوهش‌های صورت گرفته در موضوع کرامات از جمله عبارتند از:

- شهبازی، ایرج؛ ارجی، علی اصغر. (۱۳۷۸)، *سبع هشتم*، چاپ اول، قزوین: سایه گستر؛
- استعلامی، محمد. (۱۳۸۸)، *حدیث کرامت: پاسخی منطقی به پرسش‌ها*، چاپ اول، تهران: سخن.
پیش از کتاب، تعداد قابل توجهی مقاله در این باب موجود است؛ از جمله:
- همتی، امیرحسین. (۱۳۹۴)، «بررسی طبقات اولیا در عرفان و تصوف اسلامی»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره ۸؛
- امین پور، قیصر؛ شهبازی، ایرج. (۱۳۸۵)، «طرحی برای طبقه‌بندی قصه‌های مربوط به اخبار از غیب»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۱۸۰؛
- شیرینی، قهرمان. (۱۳۸۹)، «تأثیر آیات و روایات بر شکل‌گیری کرامات»، *فصلنامه ادب و عرفان*، سال اول، شماره ۴؛
- قربان پور آرانی، حسین؛ حیدری رامشه، ناهید. (۱۳۹۳)، «از کرامات تا خرافات (با تأکید بر اسرار التوحید و مقامات ژنده پیل)»، *ادیان و عرفان*، سال ۴۷، شماره ۲.
۳. ارهاص در لغت به معنای آماده چیزی شدن است یا بنا کردن دیوار یا بنا کردن خانه. از آنجا که این خوارق عادات نیز اعلام به بنای خانه نوبت است، به آنها «ارهاص» گفته‌اند. (جرجانی، همان).
۴. «هی (کرامه) علی قسمین حسیّة و معنویة فالعامّة ما تعرف الکرامه الا الحسیّة... اما الکرامه المعنویة فلا يعرفها الا الخواص من عباد» (ابن عربی، ۱۴۲۰، ۲: ۳۶۹).
۵. از جمله نجم رازی که در تعریف کشف، آن را صراحتاً به احوال ملحق کرده است و می‌نویسد: «حالت کشف، همان حالتی است که سالک می‌تواند یک‌یک عوالم پنهان را با دیده باطن ببیند» (رازی، ۱۳۵۱: ۳۱۱).

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن سینا، ابوعلی عبدالله بن حسین. (۱۳۸۵)، *الإشارات والتنبيهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، سروش، تهران.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۰)، *الفتوحات المکیّة*، تحقیق عثمان یحیی، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- ابن فارس. (۱۴۱۱)، *مقاییس اللغة*، بیروت: دار الجیل.
- ابن منور، محمد بن منور بن ابی سعد. (۱۳۸۶)، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.



- اتکینسون، ریتال و دیگران. (۱۳۸۸)، *متن کامل زمینه روانشناسی هیگلارد*، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات رشد.
- رجایی بخارایی، احمد علی. (۱۳۶۴)، *فرهنگ اشعار حافظ*، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی.
- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۷۹)، *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*، تهران: نشر نی.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۰)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی*، قم: بوستان کتاب.
- انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶)، *طبقات الصوفیه*، تقریرات ابواسماعیل عبدالله انصاری هروی، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- باطنی، محمدرضا و همکاران. (۱۳۷۹)، *فرهنگ معاصر*، چاپ ششم، تهران: نشر فرهنگ معاصر.
- برازنده، مطلب. (۱۳۸۱)، *رخنه در اسرار متافیزیک*، چاپ اول، تهران: نوید شیراز.
- تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳ هـ)، *تفسیر التستری*، با حواشی محمد باسل عیون السّود، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- تهانوی، محمد علی. (۱۳۷۸)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، تقدیم و اشراف و مراجعه رفیق العجم، تهران: سپاس.
- جام نامقی، شیخ احمد. (۱۳۸۶)، *أنس الثائبین*، تصحیح علی فاضل، تهران: توس.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۲)، *نفحات الأنس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: اطلاعات.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۶۸)، *التعریفات*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- جعفرزاده کوچکی، علیرضا؛ شهریاری نسب، سروش؛ دهقانی، فرزاد. (۱۳۹۵)، «بازاندیشی در حقیقت اعجاز»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، سال ۱۷، شماره ۳.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۶۲)، *نقحة الروح و تحفة الفتوح*، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ اول، تهران: مولی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۷)، *دیوان حافظ شیرازی*، به اهتمام محمد رستمی، تهران: علمی و فرهنگی.
- خاکبازان، نوید؛ میردریکوندی، رحیم. (۱۳۹۳)، «ادراک فراحسی از دیدگاه اسلام و روان‌شناسی»، *معرفت*، سال ۲۳، شماره ۲۰۵.

- الخركوشي النيسابوري، ابوسعبد عبدالملك بن محمد. (۱۹۹۹م)، **تهذيب الاسرار**، تصحيح بسام محمد بارود، ابوظبي: المجمع الثقافي.
- خرماهي، بهاء الدين. (۱۳۷۶)، **سير بي سلوك**، چاپ سوم، تهران: ناهيد.
- دحلان، احمد بن زيني. (۱۳۱۳ق/۱۹۹۳م)، **الدور السنیه في الرد على الوهابية**، استانبول: وقف الاخلاص.
- دهخدا، علي اكبر. (۱۳۷۷)، **لغت نامه دهخدا**، زیر نظر محمد معين و سيدجعفر شهيدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، نجم الدين عبدالله بن محمد. (۱۳۵۱)، **مرصاد العباد**، تصحيح محمدامين رياحي، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رباني گلپايگانی، علي. (۱۳۹۶)، **ايضاح المراد في شرح كشف المراد**، چاپ اول، قم: راند.
- ربر، آرتوراس. (۱۳۹۰)، **فرهنگ روان شناسی (توصيفی)**، ترجمه يوسف کریمی و همکاران، تهران: رشد.
- زروانی، مجتبی. (۱۳۸۵)، «شلاير ماخر و تجربه دينی»، **ناوه حکمت**، شماره ۸.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۱ق)، **الالهيات**، قم: مرکز العالمی للدراسات.
- سجادی، سيدجعفر. (۱۳۷۰)، **فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفانی**، تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۶۶)، **فرهنگ معارف اسلامی**، چاپ دوم، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ايران.
- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. (۱۳۸۲)، **اللمع في التصوف**، تصحيح نیکلسون، ترجمه مهدي مجتبی، چاپ دوم، تهران: اساطير.
- سلطان ولد، بهاء الدين محمد بن جلال الدين محمد. (۱۳۶۷)، **معارف**، به کوشش نجيب مايل هروی، تهران: مولی.
- سهروردی، شهاب الدين عمر بن محمد. (۱۳۷۴)، **عوارف المعارف**، ترجمه ابو منصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدين يحيی. (۱۳۸۰)، **مجموعه مصنفات شيخ اشراق**، تصحيح هانری کرین و نجفقلی حبيبي، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- شاه نعمت الله ولی، سيد نورالدين نعمت الله بن محمد. (بی تا)، **مکتوبات، مجموعه ۱۰۸ رساله**، به کوشش محمد رسا، بی جا.
- شجاع، محمد اشرف. (۱۳۸۷)، «نقدی بر رهیافت تجربه دینی خاورشناسان بر وحی»، **قرآن پژوهی خاورشناسان**، شماره ۵.
- شهبازی، ایرج. (۱۳۸۷)، «طرحی برای طبقه بندی قصه های مربوط به مرگ خارق العاده»، **پژوهشنامه**

ادب حماسی، دوره ۴، شماره ۶.

- صادقی، هادی. (۱۳۷۹)، «دین و تجربه»، *نقد و نظر*، شماره ۲۳ و ۲۴.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲)، *مجمع البیان*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- عتر، نورالدین. (۱۴۱۶ق)، *علوم قرآن الکریم*، چاپ ششم، دمشق: مطبعة الصباح.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۲)، *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفتم، تهران: زوار.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۳۷۰)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تهران: اسلامیة.
- غزنوی، سدیدالدین محمد. (۱۳۸۸)، *مقامات ژنده پیل*، به اهتمام حشمت مؤید، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فیروزبخت، مهرداد. (۱۳۸۹)، *فرهنگ جامع روان شناسی و روان پزشکی*، تهران: ویرایش.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۱)، «حقیقت و حی، تجربه دینی یا عرفانی؟»، *قیسات*، شماره ۲۶.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۱)، *رساله قشیریة*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قیصری، داوود. (۱۳۸۶)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: علمی فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تصحیح جلال الدین همایی، چاپ پنجم، تهران: هما.
- کلانتری، ابراهیم. (۱۳۸۹)، «ادراکات فراحسی و قرآن»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، سال ۴۳، شماره ۲.
- لاری، عبدالغفور. (۱۳۴۳ق)، *تکمله نفحات الأنس*، تصحیح و مقابله بشیر هروی، افغانستان.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۷۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۲۰ق)، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.
- مؤدب، سیدرضا. (۱۳۷۹)، *اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت (ع) و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام*، چاپ اول، قم: احسن الحدیث.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۳)، *کلیات دیوان شمس تبریزی*، تهران: شقایق.
- _____ (۱۳۶۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد الن نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.

- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.

- ناجی، مسعود. (۱۳۷۹)، «پدیده‌های فراطبیعی»، کتاب *ماه کلیات*، شماره ۲۹.

- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۸)، *الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، چاپ نهم، تهران: طهوری.

- _____ . (۱۳۷۹)، *بیان التنزیل*، تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد، چاپ اول، تهران:

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- هاسپرس، جان. (۱۳۷۹)، *درآمدی بر تحلیل فلسفی*، ترجمه موسی اکرمی، تهران: طرح نو.

- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۴)، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، چاپ سوم، تهران: سروش.